



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2017

**Athanasius von Alexandrien : Aristoteles-Lektüre im Nachgang zu den
Synoden von Rimini und Seleukia**

Bergjan, Silke-Petra

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110527919-007>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-147632>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Bergjan, Silke-Petra (2017). Athanasius von Alexandrien : Aristoteles-Lektüre im Nachgang zu den Synoden von Rimini und Seleukia. In: Heil, Uta; Ulrich, Jörg. Kirche und Kaiser in Antike und Spätantike : Festschrift für Hanns Christof Brennecke zum 70. Geburtstag. Berlin: De Gruyter, 131-152.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110527919-007>

Silke-Petra Bergjan

Athanasius von Alexandrien

Aristoteles-Lektüre im Nachgang zu den Synoden von Rimini und Seleukia

1

Die Person des Athanasius möge hinreichender Grund sein, die folgenden Beobachtungen mit dem Thema der Eingriffe des Staates in die Belange der Kirchen zu verknüpfen. In der Zeit, in den beginnenden 40er Jahren des 4. Jahrhundert, als Athanasius und Markell in den Dokumenten in einem Atemzug genannt wurden¹ und beide in Rom von Bischof Julius aufgenommen und auf einer Synode rehabilitiert wurden,² erscheint Markell von Anfang an als Bischof,³ der als Theologe

1 Siehe vor allem den Brief von Julius von Rom (Dok. 41.8 [Athanasius Werke = AW 3,1,3, Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites 318–328, hg. v. H. C. Brennecke/U. Heil/A. von Stockhausen/A. Wintjes, Berlin 2007, 160,14–27]). Wiederholt werden beide genannt im Rundbrief der „westlichen“ Synode von Serdica, Theodoret, *Historia ecclesiastica* 2,8,1–36 (GCS.NF 5, 101,4–112,15 Parmentier/Hansen) = Dok. 43.1 (AW 3,1,3, 188–205 Brennecke/Heil/von Stockhausen/Wintjes); siehe außerdem die Erklärung der östlichen Synode von Serdica (überliefert von Hilarius von Poitiers, *Collectanea Antiariana Parisina Series* A,4 [CSEL 65, 48,9–78,10 Feder]) = Dok. 43.11 (AW 3,1,3, 250–272 Brennecke/Heil/von Stockhausen/Wintjes), besonders Dok. 43.11,11 und 43.11,13–15; außerdem Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 3,8,1 (GCS.NF 4, 110,17–21 Bidez/Hansen); 3,24,3 (138,30–139,2 B./H.). Auch Markell wird mit der Synode von Tyrus 335 in Verbindung gebracht: Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 2,33,2 (98,22–26 B./H.), vgl. 3,12,1 (115–116 B./H.). Vgl. J. T. Lienhard, *Contra Marcellum. Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology*, Washington 1999, 2–3; S. Parvis, *Marcellus of Ancyra and the lost years of the Arian controversy 325–345*, Oxford 2006, 123–127.

2 Brief des Julius von Rom an in Antiochien versammelte Bischöfe (Dok. 41.8,27 [164,12–21 B./H./v.S./W.]) = Athanasius, *Apologia secunda* 27,1 (Athanasius Werke = AW 2,3, Die „Apologien“, hg. v. Hans-Georg Opitz, Berlin 1938, 107,1–5). J. T. Lienhard (wie Anm. 1), 1–8; A. Martin, *Athanasie d’Alexandrie et l’Église d’Égypte au IV^e Siècle (328–373)* (Collection de l’École Française de Rome 216), Rom 1996, 410–422.

3 Die Absetzung von Markell auf einer Synode in Konstantinopel wird mit Verweis auf neue, von Markell eingeführte Lehren und dessen Schrift gegen Asterius begründet. Siehe Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 2,33 (98,12–99,8 B./H.) = Dok. 40 (AW 3,1,3, 134,13–136,3 Brennecke/Heil/von Stockhausen/Wintjes), sowie vor allem den Bericht über die Synode in Konstantinopel (Socrates, *Historia ecclesiastica* 1,36 [GCS.NF 1, 86–87 Hansen]), der in die Erklärung der östlichen Synode von Serdica Eingang gefunden hat (Hilarius von Poitiers, *Collectanea Antiariana Parisina Series*

umstritten war, verurteilt und wieder rehabilitiert wurde und dessen Theologie Niederschlag im Bekenntnis der westlichen Synode von Serdica fand und so weithin in die westliche Theologie gewirkt hat. Die Synode in Konstantinopel, noch unter Konstantin einberufen, verurteilt Markells Lehre, der jedoch *perdurabat enim et contradicebat rectae fidei*.⁴

Athanasius hingegen war kontinuierlich damit beschäftigt, sich gegen die Vorgänge um seine Verurteilung auf der Synode von Tyrus von 335⁵ zu verteidigen. Es gab von Anfang an Zweifel an der Amtsführung von Athanasius verbunden mit der von den Meletianern⁶ vorgebrachten Anklage, dass Athanasius mit Gewalt und militärischer Unterstützung gegen die anderen Kirchen in Ägypten vorgehe.⁷ Obwohl die dramatischen Vorwürfe vom Mord an Bischof Arsenius und

A,4,2 [49,22–50,17 F.] = Dok. 43.11,3 [AW 3,1,3, 251,33–255,23 B./H./v. St./W.]). Zur Synode von Konstantinopel siehe Parvis (wie Anm. 1), 127–132.

⁴ Dok. 40 (133,17–18 B./H./v.S./W.); Dok. 43.11,4 (253,14 B./H./v. St./W.).

⁵ Vgl. Martin (wie Anm. 2), 341–389; R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381*, Edinburgh 1988, 246–262; T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge/MA 1993, 19–33; P. Barceló, *Zur Synodalität im 4. Jahrhundert. Die Affäre Athanasius*, in: P. Eich/E. Faber (Hgg.), *Religiöser Alltag in der Spätantike* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Untersuchungen 44), Stuttgart 2013, 79–93. Aus der Perspektive der Gegenseite das Schreiben der östlichen Synode von Seleucia in Dok. 43.11,6–8 (AW 3,1,3, 255,5–257,12 B./H./v. St./W.).

⁶ Zu den Meletianern siehe Martin (wie Anm. 2), 303–319.

⁷ Zum meletianischen Schisma siehe L. W. Barnard, *Athanasius and the Meletian Schism in Egypt*, in: *JEA* 59 (1973), 181–189; M. DiMaio, *Imago veritatis aut verba in speculo. Athanasius, the Melitian Schism, and Linguistic Frontiers in Fourth Century Egypt*, in: R. W. Mathisen/H. S. Sivan (eds.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Alderhot 1996, 277–284. Ein Beleg für gewaltsame von Athanasius zu verantwortende Taten vor allem gegen die Melitianer bietet London Papyrus 1914, veröffentlicht und kommentiert von H. I. Bell/E. W. Crum (eds.), *Jews and Christians in Egypt*, London 1924, 38–71. Zur Interpretation von London Papyrus 1914 siehe vor allem die Arbeiten von Hans Hauben, z. B. *Catholiques et Mélitiens à Alexandrie à la veille du Synode de Tyre (335)*, in: M. Immerzeel/J. Van der Vlies (eds.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium. Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies*, Leiden, 27 August – 2 September 2000 (OLA 133), Louvain 2004, 905–922 (ND in: Hans Hauben, *Studies on the Melitian Schism in Egypt* [AD 306–335], ed. P. van Nuffelen, London 2012). Auf London Papyrus 1914 beziehen sich in kritischer Abgrenzung zu Bell die älteren Arbeiten von D. W.-H. Arnold, *Sir Harold Idris Bell and Athanasius. A Reconsideration of London Papyrus 1914*, in: *StPatr* 21 (1989), 377–383; ead., *The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria* (Christianity and Judaism in Antiquity 6), Notre Dame 1991, 81–89. Sie verweist auf Athanasius' schriftliche Äußerungen gegen Gewaltanwendungen. Ein Athanasiusbild außerhalb der politischen Machtkämpfe und jenseits von den Fragen, die Papyrus London 1914 aufwirft, zeichnet M. Tetz, *Zur Biographie des Athanasius von Alexandrien*, in: id., *Athanasiana. Zu Leben und Lehre des Athanasius* (BZNW 78), hg. W. Geerlings/D. Wyrwa, Berlin 1995, 23–60.

dem Zerschlagen des Abendmahlskelches durch den Presbyter Ischyros aus der Mareotis leicht zu widerlegen waren und Athanasius wohl auch deswegen nicht müde wird, mit zahllosen Dokumenten aus den 30er und 40er Jahren in der *Apologia contra Arianos*⁸ darzulegen, dass die Synode von Tyrus parteiisch handelte, blieben die Vorwürfe an seiner Person hängen.

Athanasius zitiert gleich zu Anfang der *Apologia contra Arianos* das ausführliche Schreiben der Synode von Alexandrien 338,⁹ in dem die bekannten Widerlegungen betreffend des Arsenius-Mordes und der Bechergeschichte in der Mareotis, verhandelt auf der Synode von Tyrus, zur Sprache kommen,¹⁰ was Athanasius veranlasst haben mag, diesen Text in die Sammlung aufzunehmen. In dem Schreiben kommen jedoch auch die Gegner des Athanasius mit weiteren Anklagen zu Wort, so zum Beispiel, dass es nach der Rückkehr von Athanasius aus Gallien zu Morden gekommen sei,¹¹ dass Athanasius verantwortlich sei für problematische Gerichtsurteile¹² und Getreidelieferungen nach Konstantinopel verzögert oder verhindert habe. Es heißt: „Euseb nahm die Verleumdung nicht öffentlich zurück, sondern schwor vielmehr, dass Athanasius reich, mächtig und zu allem fähig sei, so dass man daraus schließen konnte, dass Athanasius auch jenes angeordnet habe.“¹³ Athanasius entzieht sich 339 einer weiteren Verbannung, verlässt wiederum Alexandrien und geht nach Rom, nicht ohne gegen die neueren Entwicklungen in Alexandrien zu schreiben. Die drastischen Worte in der *Epistula encyclica*¹⁴ über die angeblichen Ausschreitungen,¹⁵ die mit der

8 Die *Apologia secunda* ist ein Text, der sukzessive von Athanasius ergänzt wurde. Der älteste Kern ist nach Barnes im Zusammenhang mit der Verteidigung von Athanasius auf der Synode von Alexandria von 338 und wenig später auf der Synode von Rom entstanden (Barnes [wie Anm. 5], 192–195). Leslie W. Barnard datiert die Schrift in die Jahre 357/358 (id., *Studies in Athanasius' Apologia secunda*, Bern 1992).

9 Athanasius, *Apologia secunda* 3–19 (88–101 O.).

10 Athanasius, *Apologia secunda* 8,4–5 (94,16–30 O.); 11,1–14,4 (96,3–98,28 O.).

11 Athanasius, *Apologia secunda* 5,1 (90,41–91,3 O.).

12 Athanasius, *Apologia secunda* 5,4 (91,13–23 O.).

13 Athanasius, *Apologia secunda* 9,4 (95,16–18 O.): Εὐσέβιος οὐδὲ δημοσίᾳ παραιτησάμενος τὴν διαβολὴν ὤμνυε τὸν Ἀθανάσιον εἶναι πλούσιον καὶ δυνατὸν καὶ ἰκανὸν πρὸς πάντα, ἵνα ἐκ τούτων κάκεῖνα εἰρηκῶς Ἀθανάσιος νομισθῇ.

14 Zur Interpretation der *Epistula encyclica* siehe J. Hahn, *Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II.)* (Klio.B.NF 8), Berlin 2004, 48–55; D. M. Gwynn, *The Eusebians. The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the 'Arian Controversy'*, Oxford 2007, 51–57; Barnes (wie Anm. 5), 47–55; Barnard (wie Anm. 8), 23–53.

15 Hahn (wie Anm. 14), 51–54.

Einführung von Gregor als neuem Bischof von Alexandrien verbunden waren, sollten andere Bischöfe davon abhalten, diesen als Bischof anzuerkennen.¹⁶

In Rom können Presbyter aus Alexandrien Julius von Rom von der Unschuld des Athanasius überzeugen. In dem Schreiben, in dem Julius von Rom über die Rehabilitation von Athanasius und Markell durch eine römischen Synode informiert, werden wieder der lebendige Arsenius und die Vorgänge in der Mareotis¹⁷ als hinreichend für eine Verteidigung des Athanasius und die Erklärung der Synode von Tyrus als ungültig ausgegeben: „Von Athanasius aber wurde uns bezeugt, dass er auch in Tyrus nicht verurteilt wurde, in der Mareotis aber nicht anwesend war, wo das belastende Material gegen ihn herkommt, wie es heißt. Ihr wisst aber, Geliebte, dass einseitiges Material keine Beweiskraft hat.“¹⁸ Dennoch wurde das Urteil der Synode von Tyrus, Sozomenus berichtet ausführlich,¹⁹ unter Constantius wiederholt aufgebracht, so dass eine *Apologia contra Arianos*, auch *Apologia secunda* genannt, durch Athanasius nötig wurde.²⁰ Seinen politischen Schriften ist zu entnehmen, dass Athanasius lange an dem Bild der Ereignisse, wie sie Julius von Rom zusammenfasste, arbeitete. Dies war aber letztlich nicht möglich, ohne dass Athanasius seine eigene nachnizänische Position entwickelte.

Zunächst geschieht dies in der polarisierenden Darstellung der Vorgänge um die Synode von Tyrus und der Einsetzung von Gregor als Nachfolger in Alexandrien sowie seiner eigenen Exile in Trier und Rom. Athanasius sieht sich als Opfer der Machenschaften der Eusebianer (οἱ περὶ Εὐσέβιον). In Tyrus sollen es die Melitianer sein, die sich mit den Eusebianer verbünden,²¹ welche die mit

¹⁶ So auch Barnes (wie Anm. 5), 48.

¹⁷ Brief des Julius von Rom an in Antiochien versammelte Bischöfe (Dok. 41.8,28–38 [164,21–167,29 B./H./v. St./W.] = Athanasius, *Apologia secunda* 27,2–28,7 [107,5–108,26 O.]). Vgl. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 3,8,1–3 (110–111 B./H.) und 3,10,1–3 (112,29–113,10 B./H.) über den Brief des Julius an die orientalischen Bischöfe.

¹⁸ Brief des Julius von Rom an in Antiochien versammelte Bischöfe (Dok. 41.8,14 [160,22–27 B./H./v. St./W., mit Übers.] = Athanasius, *Apologia secunda* 23,3–4 [104,35–37 O.]): Ἀθανάσιος δὲ ἐμαρτυρήθη μὴδὲ ἐν Τύρῳ καταγνωθεὶς, ἐν δὲ τῷ Μαρεώτῃ μὴ παρῆναι, ἔνθα τὰ ὑπομνήματα κατ’ αὐτοῦ γεγενῆσθαι λέγεται. οἶδατε δέ, ἀγαπητοί, ὅτι τὰ κατὰ μονομέρειαν ἰσχὺν οὐκ ἔχει, ἀλλ’ ὑποπτα τυγχάνει. Vgl. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 3,12,1 (115,22–116,2 B./H.).

¹⁹ Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 2,25 (84,11–87,14 B./H.); Barnes (wie Anm. 5), 8.

²⁰ Zu den Vorgängen siehe: Barnes (wie Anm. 5) 19–33; T. George, *Der Bischof von Alexandrien*, in: P. Gemeinhardt (Hg.), *Athanasius Handbuch*, Tübingen 2011, 82–93.

²¹ Athanasius, *Apologia secunda* 63 (Athanasius Werke = AW 2,4, Die „Apologien“, hg. v. Hans-Georg Opitz, Berlin 1938, 142,24–143,14).

der Untersuchung in der Mareotis beauftragte Kommission stellen.²² Zwar schildert Athanasius in der Zeit um Tyrus das Wirken von Euseb von Nikomedien,²³ wendet sich aber vor allem einer Gruppe von Bischöfen zu, die er für die Anklage gegen ihn selbst verantwortlich macht und die er als Eusebianer bezeichnet.²⁴ Die Intrigen der Eusebianer gegen ihn sind, so Athanasius, nun nicht nur als solche zu verurteilen, vielmehr verschärft er seine Polemik noch weiter und macht aus den Eusebianern Häretiker, auf einer Synode rechtmäßig verurteilt. Athanasius scheint zwischen Eusebianern und Arianern zu unterscheiden und spricht auch noch lange nach dem Tod von Euseb von Nikomedien von Eusebianern.²⁵ Bei den Arianern handelt es sich aber um keine andere Gruppe als um Eusebianer. Euseb von Nikomedien erscheint als Kopf der Arianer, das Konzil von Nizäa wird mit der Verurteilung der Arianer identifiziert und die Eusebianer sind nicht nur die Gegner von Athanasius, dem rechtmäßigen Bischof von Alexandrien, so der Anspruch von Athanasius, sondern verurteilte Arianer. Athanasius erzählt nicht nur polarisierend die Geschichte der 30er Jahre, was, wie Hans Lietzmann schreibt, „für die Praxis des Athanasius“ bedeutet, „daß er jeden Gegner, mögen seine Motive sein, welche sie wollen, als Arianer brandmarkt und auf diese Weise von vornherein ins Unrecht setzt“,²⁶ sondern konzipiert das Arianerargument. Das Konzil von Nizäa, zunächst ist nur von der Synode der 300 die Rede, ist für Athanasius in der *Apologia contra Arianos* nichts anderes und nichts mehr als die Verurteilung der Arianer. David M. Gwynn spricht von „the construction of the ‚Arian controversy‘“.²⁷ Sara Parvis schreibt: „Marcellus and Athanasius together created the full-blown myth of Arianism“,²⁸ ein Mythos, der für die Leser nachvollziehbar war und zumindest eine mögliche Interpretation der Ereignisse darstellte. Das Argument findet sich voll entfaltet bereits in der *Epistula encyclica*. Gregor, der an die Stelle von Athanasius als Bischof von Alexandrien trat, ist,

22 Vgl. das von Athanasius aufgenommene Schreiben Athanasius, *Apologia secunda* 73 (152,8–153,24 O.).

23 Z. B. Athanasius, *Apologia secunda* 60,4 (140,22–141,1 O.).

24 Z. B. Athanasius, *Apologia secunda* 65,4 (144,20 O.); 71,2 (149,1–2 O.).

25 So wiederholt in *De decretis Nicaenae synodi*, z. B. 18,1 (Athanasius Werke = AW 2,1, Die „Apologien“, hg. v. Hans-Georg Opitz, Berlin 1935, 15,9); 19,1 (16,1 O.) und noch in Athanasius, *Epistula ad Afros episcopos* 5,4 (Athanasius Werke = AW 2,8, Die „Apologien“, hg. v. H. C. Brennecke/U. Heil/A. von Stockhausen, Berlin 2006, 330,16).

26 H. Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche* 3, Berlin 1938, 183.

27 Gwynn (wie Anm. 14); vgl. id., *Athanasius of Alexandria. Bishop, Theologian, Ascetic, Father*, Oxford 2012, 76–93 (78).

28 Parvis (wie Anm. 1), 180.

so Athanasius, ein Arianer, von Arianern zu Arianern geschickt.²⁹ Die Kirchen wurden, nachdem Gregor in Alexandrien angekommen war, mit Gewalt in Besitz genommen und den Arianern gegeben, so Athanasius. Das Volk stand vor der Alternative, die Kirche zu betreten und mit den Arianern Gemeinschaft zu halten, oder eben keine Kirche zu betreten.³⁰ All dies sei ein Werk der Eusebianer, die nicht nur zu den Arianern gehören, sondern die Häresie der Ariomaniten sich zu eigen gemacht haben.³¹ Die Eusebianer stünden hinter seiner Verbannung nach Gallien,³² und dies, obwohl „ihr alle oft die Gottlosigkeit“ der Ariomaniten „persönlich und gemeinsam öffentlich verurteilt habt.“³³

2

Wenn man auch in dem wiederholten Verweis auf die Tatsache der Verurteilung der Arianer in der *Epistula encyclica* rückblickend das Konzil von Nizäa wiedererkennen kann, ist deutlich, dass Nizäa zunächst für nicht mehr steht als die Verurteilung der Arianer. Die Aufgabe, nun auch in der Sache denjenigen entgegenzutreten, die nach Athanasius ihre Argumente aus der Thalia des Arius bezogen,³⁴ nimmt Athanasius in den *Orationes contra Arianos* auf. Die arianische Gegenposition lässt sich in den *Orationes contra Arianos* recht gut nachzeichnen. Ausdrücklich nennt Athanasius in seiner Widerlegung Asterius,³⁵ gegen den auch Markell seine Schrift verfasste. Athanasius entwickelt seine Position in der Trinitätslehre in Abgrenzung zu einer weiterentwickelten „arianischen“ Lehre. Er legt das ganze Gewicht seiner Argumentation auf den Begriff der Zeugung. Der Sohn ist vom Vater gezeugt und als solcher hat er nicht nur Anteil am Wesen des Vaters, sondern hat das Wesen des Vaters zu eigen. Der von Athanasius wiederholt

²⁹ Athanasius, *Epistula encyclica* 6,1 (Athanasius Werke = AW 2,5, Die „Apologien“, hg. v. H.-G. Opitz, Berlin 1940, 175,7).

³⁰ Athanasius, *Epistula encyclica* 5,4 (174,11–15 O.).

³¹ Athanasius, *Epistula encyclica* 7,1 (176,11–14 O.).

³² Athanasius, *Epistula encyclica* 2,3 (171,5–7 O.).

³³ Athanasius, *Epistula encyclica* 7,1 (176,11–12 O.): πολλάκις γὰρ αὐτῶν τὴν ἀσέβειαν ἰδίᾳ καὶ κοινῇ πάντες ἀπεκρύνεον.

³⁴ Athanasius, *Oratio 1 contra Arianos* 4–9 (Athanasius Werke = AW 1,1,2, Die Dogmatischen Schriften, hg. v. K. Metzler/K. Savvidis, Berlin 1998, 112–118).

³⁵ Athanasius, *Oratio 1 contra Arianos* 30,7–31,2 (140,22–141,8 M./S.); 32,1–2; Athanasius, *Oratio 2 contra Arianos* 37,2–3 (AW 1,1,2, 214,7–28 Metzler/Savvidis); Athanasius, *Oratio 3 contra Arianos* 40,2 (216,6–217,10 M./S.); Athanasius, *Oratio 3 contra Arianos* 2,1 (Athanasius Werke = AW 1,1,3, Die Dogmatischen Schriften, hg. v. K. Metzler/K. Savvidis, Berlin 2000, 307,1–308,5).

gebrauchte und bevorzugte Begriff ἴδιον steht dem Begriff der Teilhabe entgegen, den die gegnerische Seite aufgebracht hat, so kann man Athanasius entnehmen.

Der Gedankengang der Gegenseite wird von Athanasius folgendermaßen skizziert³⁶: Gott habe einen Schöpfungsmittler³⁷ geschaffen und ihn Logos, Sohn und Weisheit genannt. Dies ergebe eine Zweistufigkeit, nämlich, so die Zuspitzung durch Athanasius, „zwei Sophien“,³⁸ zuerst die eigene Sophia des weisen Gottes, die in und mit Gott ist, und auf der anderen Seite der Sohn, der durch die Sophia entstand, an ihr teilhat und lediglich Logos und Sophia genannt werde. Ganz entsprechend heißt es über den Sohn und Logos, dass nach arianischer Lehre der Sohn in Gott zu unterscheiden ist von einem (zweiten) Sohn, der an dem ersten teilhat und lediglich Sohn und Logos genannt werde, nämlich der Gnade nach. Dieser Sohn sei folglich nicht wahrer Sohn, sondern werde nur Sohn genannt und sei als solcher „dem Wesen und der Eigentümlichkeit des Vaters fremd und ungleich in jeder Hinsicht“ (ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ιδιότητός ἐστι).³⁹ Während der Thalia zu entnehmen ist, dass der Sohn nicht ἴδιος τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, nicht ἀληθινὸς θεός und ὀνόματι μόνον λέγεται λόγος sei, sind damit auch die Schlagworte genannt, die Athanasius positiv benutzt. Gegen die Thalia ist der Sohn nach Athanasius vor allem eines, nämlich ἴδιος τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, außerdem ἀληθινὸς θεός⁴⁰, und dies bedeutet nicht nur dem Namen nach Sohn.⁴¹

Der Begriff der Teilhabe kann, so Athanasius, im Rahmen der Inkarnationslehre Verwendung finden oder auch die Menschen in ihrem Gottesbezug beschreiben, aber nicht zur Darstellung des Vater-Sohn-Verhältnisses herangezogen werden. Da der Begriff der Teilhabe von der Gegenseite in die Diskussion eingeführt wurde, konnte und durfte Athanasius nicht auf diesen platonischen Gedanken in seiner Argumentation zurückgreifen. Dennoch verwendet Athanasius auch selbst die Metaphern der Quelle und des Lichts und spricht vom Sohn als Bild des Vaters. Er sucht aber sicherzustellen, dass keiner dieser Begriffe im Sinne einer Teilhabe des Sohnes missverstanden werden kann. Für Athanasius ist es nur überzeugend, dass beispielsweise der Abglanz des Lichtes kein anderes

³⁶ Athanasius, *Oratio 1 contra Arianos* 5,4–5 (114,16–20 M./S.); vgl. ganz ähnlich Athanasius, *Oratio 2 contra Arianos* 37,1 (214,5–7 M./S.) mit einem anschließenden Zitat von Asterius. Vgl. *De synodus* 15,3 (Athanasius Werke = AW 2,7, Die „Apologien“, hg. v. H.-G. Opitz, Berlin 1941, 243,3–7).

³⁷ Vgl. Athanasius, *Oratio 2 contra Arianos* 26,2 (203,6–15 M./S.).

³⁸ Athanasius, *Oratio 1 contra Arianos* 5,5 (114,18 M./S.): δύο [...] σοφίας.

³⁹ Athanasius, *Oratio 1 contra Arianos* 6,1–2 (115,1–6 M./S.).

⁴⁰ Vgl. Athanasius, *Oratio 1 contra Arianos* 9,5–7 (118,15–21 M./S.); vgl. Athanasius, *Oratio 1 contra Arianos* 16,1 (125,1–4 M./S.).

⁴¹ Hierzu zusammenfassend C. Stead, Homoousios, in: RAC 16 (1994), 364–433 (414).

Licht als das Licht, dessen Abglanz es ist, sein kann und folglich eine Metapher für die Gleichheit und Einheit von Vater und Sohn ist.⁴² Die genannten Metaphern deutet Athanasius im Sinne von Ursprungsbeziehungen, die gerade keinen Unterschied im Wesen begründen, wie Johannes Zachhuber jüngst gezeigt hat.⁴³ In der älteren Forschung⁴⁴ verstand man die Metaphern als Ausdruck für eine Kontinuität des Seins im Sinne einer organischen Kontinuität, wobei die in den Metaphern implizierte Asymmetrie als gegeben vorausgesetzt wurde. Das Argument der Ursprungsbeziehungen funktioniert bei Athanasius aber nur, wenn man diese Asymmetrie ausblendet und versteht, dass die Metaphern primär die Naturgleichheit der beiden Glieder aufzeigen sollen. Die Bedeutung, die bei Athanasius die Argumentation um Ursprungsbeziehungen einnimmt, macht das Gewicht verständlich, das er den Begriffen Zeugung und Erzeugtes gibt.

Der Begriff der Zeugung hat bei Athanasius wiederum einen anti-arianischen Bezugspunkt. Athanasius referiert deren Argument: Gesetzt den Fall, dass der Sohn ewig wäre, ergäbe dies zwei ewige Prinzipien oder man müsste annehmen, dass Vater und Sohn auf ein anderes vorausgehendes Prinzip zurückzuführen seien und nicht mehr Vater und Sohn seien. Athanasius erwidert, das Wesen des Vaters sei nicht unvollständig und dann um sein ἴδιον im Sinne der Akzidenz ergänzt worden.⁴⁵ Anders als bei den Menschen sei Gott nicht Vater geworden, sondern der Vater existiere (ὑπαρξίς) immer. Jedoch wie bei den Menschen der Sohn ein eigenes Kind des Vaters ist, das kein anderes Wesen, sondern das ureigenste Wesen des Vaters hat, ist nach Athanasius auch der Sohn Gottes aus dem Wesen des Vaters, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γέννημα.⁴⁶ Ein Vater erzeugt kein ihm fremdes Wesen, Vater und Sohn sind vielmehr gleichen Wesens. Athanasius

⁴² Athanasius, *Oratio 2 contra Arianos* 32–37 (208–214 M./S.); vgl. Athanasius, *Oratio 3 contra Arianos* 5,3 (311,16 M./S.): ἀπαράλλακτος γὰρ ἐστὶν ἡ ἐν τῇ εἰκόνι τοῦ βασιλέως ὁμοιότης.

⁴³ J. Zachhuber, *Derivative Genera in Apollinarius of Laodicea. Some Remarks on the Philosophical Coherence of his Thought*, in: S.-P. Bergjan/B. Gleede/M. Heimgartner (Hgg.), *Apollinarius und seine Folgen* (STAC 93), Tübingen 2015, 111–135.

⁴⁴ Siehe: Hanson (wie Anm. 5), 443. Er fasst Christopher Steads (*Divine Substance*, Oxford 1977, 260–266) Ergebnisse über den Begriff *Usia* bei Athanasius folgendermaßen zusammen: „What the term means is (in the words of a XIXth century editor of Athanasius, Robertson), the full, unbroken continuation of being. But even so the relationship is asymmetrical. A common stuff manifests itself in different forms, as with the spring and the stream, the sun and the ray, the branch and the shoot. The idea is not one of a single reality, but of organic continuity.“

⁴⁵ Athanasius, *Oratio 1 contra Arianos* 14,5 (124,14–15 M./S.).

⁴⁶ Diese von Athanasius bevorzugte Wendung sollte nicht vorschnell mit dem nizänischen ὁμοούσιος in einen zu engen Zusammenhang gebracht werden. Man wird sie eher im Sinne einer Zurückhaltung gegenüber dem noch nicht zum Schlagwort gewordenen ὁμοούσιος verstehen müssen.

schreibt mehrfach, man solle Eltern fragen, die dies bezeugen werden. Gerade über die Ursprungsbeziehung leitet Athanasius die Gleichheit des Wesens von Vater und Sohn ab. Der Sohn ist ἴδιος καὶ ὅμοιος im Hinblick auf das Wesen des Vaters.⁴⁷

3

Bereits in den Arianerreden führt Athanasius aus, dass, eben weil der Sohn Erzeugnis des Wesens des Vaters ist, es unbezweifelbar sei, dass entsprechend der Ähnlichkeit mit dem unveränderlichen Vater auch der Logos unwandelbar ist (καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἀτρέπτου πατρὸς ἀτρέπτός ἐστι καὶ ὁ λόγος).⁴⁸ Wie für den Vater gelten auch für den Sohn die Prädikate „unveränderlich“ und „ungeworden“, und zwar nicht im Sinne veränderlicher Akzidenzien, die erworben werden, d. h. einer spezifischen Substanz nach Gnade oder Tugendhaltung zukommen.⁴⁹ Athanasius bezieht sich hier auf eine Diskussion, die seine Kontrahenten angeregt haben. Der Niederschlag dieser Diskussion in den drei Schriften *De decretis Nicaenae synodi*, *De synodis Arimini et Seleucia* und *Epistula ad Afros* soll im Folgenden nachgezeichnet werden. Es geht um die Fortführung des Arguments der Ursprungsbeziehungen für die Gleichheit im Wesen, um die Entwicklung einer Alternative zum platonischen Teilhabegedanken, den die Gegner des Athanasius in die Trinitätslehre integrierten, und beginnend mit der Schrift *De synodis* um die Abwehr des Begriffs ὅμοιος mithilfe der aristotelischen Lehre von den Qualitäten.

In den Arianerreden geht Athanasius nur selten über Formulierungen wie ἴδιος τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς hinaus, um Ähnlichkeit und Selbigkeit von Vater und Sohn zum Ausdruck zu bringen. Er spricht, wie häufig beobachtet wurde, noch unbefangen von ὅμοιος.⁵⁰ ὅμοιος erscheint oft als Gegensatz zum arianischen ἀνόμοιος. Es heißt, dass der Sohn als Sohn Gottes Gott ähnlich (ὅμοιος) ist,⁵¹ die Wendung ὅμοιος κατὰ πάντα fällt,⁵² oder Athanasius schreibt: διὰ τὸ ἴδιον τῆς οὐσίας καὶ τὴν κατὰ πάντα ὁμοιότητα τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα.⁵³

⁴⁷ Athanasius, *Oratio 1 contra Arianos* 26,5 (136,26 M./S.).

⁴⁸ Athanasius, *Oratio 1 contra Arianos* 39,5 (149,20 M./S.).

⁴⁹ Athanasius, *Oratio 1 contra Arianos* 36,4 (146,20–25 M./S.).

⁵⁰ Athanasius, *Oratio 2 contra Arianos* 82,2 (259,7 M./S.).

⁵¹ Athanasius, *Oratio 2 contra Arianos* 17,2 (194,7 M./S.).

⁵² Athanasius, *Oratio 1 contra Arianos* 40,4 (150,19 M./S.); vgl. im gleichen Zusammenhang noch einmal Athanasius, *Oratio 1 contra Arianos* 44,1 (154,4 M./S.).

⁵³ Athanasius, *Oratio 2 contra Arianos* 22,2, (198,9–10 M./S.); vgl. Athanasius, *Oratio 2 contra Arianos* 34,3 (211,14 M./S.): τὸ ὅμοιον καὶ αἰδίον τοῦ γεννήματος τῆς οὐσίας; vgl. Athanasius, *Ora-*

Von dem recht einheitlichen Bild, das in den drei Arianerreden zu finden ist, heben sich zwei Texte ab. In Kapitel 36 der dritten Arianerrede erläutert Athanasius, dass die Gleichheit von Vater und Sohn sich nicht in Selbigkeit auflöse und zu dem sabellianischen Irrtum führe. Es handelt sich um einen der wenigen Abschnitte in den Arianerreden, in denen sich Athanasius zur Differenz zwischen Vater und Sohn äußert. Mit der Wendung ἐκ τῆς ἀπαραλλάκτου ὁμοιότητος καὶ ταυτότητος⁵⁴ von Vater und Sohn stößt Athanasius an die Grenze der Ununterscheidbarkeit von Vater und Sohn, um sogleich richtigzustellen, dass Vater und Sohn wirklich Vater und Sohn sind und dass die Verwendung des Terminus ὅμοιος Raum für Unterschiedenheit von Vater und Sohn zulässt. Als zweiter Text ist ein kurzer, sehr prägnanter Text zu nennen, der an prominenter Stelle in den ersten Kapiteln der ersten Arianerrede erscheint und ebenfalls bereits des öfteren Aufmerksamkeit gefunden hat, weil die Ausführungen einerseits exakt der in den Arianerreden von Athanasius entwickelten Position entsprechen, andererseits aber nur hier das nizänische διὸ θεὸς ἐστὶν ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρὸς ὁμοούσιος ὑπάρχων integriert wird.⁵⁵

Erläutert wird das nizänische ὁμοούσιος erst in der Schrift *De decretis Nicaenae synodi*. Die Schrift steht in der Kontinuität der Arianerreden. Athanasius benutzt weiterhin das Argument der Ursprungsbeziehungen für die Gleichheit von Vater und Sohn. Die Begriffe von Zeugung und Erzeugnis stehen im Mittelpunkt der Argumentation. Die Gegner, so der Vorwurf von Athanasius, sprechen vom Sohn „nur dem Namen nach“,⁵⁶ während nach Athanasius das aus einer bestimmten Natur und nicht von außen erworbene Gezeugte mit „Sohn“ bezeichnet wird.⁵⁷ Für Athanasius garantiert das Herkommen, aufgenommen in der Wendung ἐκ τῆς οὐσίας, die allerdings jetzt dem Terminus ὁμοούσιος neben-

tio 3 contra Arianos 11,1–3 (318,1–319,13 M./S.); Athanasius, *Oratio 3 contra Arianos* 44,4 (356,19–20 M./S.), besonders Athanasius, *Oratio 3 contra Arianos* 36,1–3 (347,1–348,13 M./S.).

54 Athanasius, *Oratio 3 contra Arianos* 36,1 (347,1–2 M./S.).

55 Vgl. Athanasius, *Oratio 1 contra Arianos* 26,5 (136,26 M./S.): ὁ δὲ υἱὸς ἐξ ἐμοῦ ἐστὶ καὶ τῆς ἐμῆς οὐσίας ἴδιος καὶ ὅμοιος; und Athanasius, *Oratio 1 contra Arianos* 9,1–2 (117,1–118,9 M./S.): υἱὸς ἀληθινὸς φύσει καὶ γνήσιός ἐστι τοῦ πατρὸς, ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ, σοφία μονογενῆς καὶ λόγος ἀληθινὸς καὶ μόνος τοῦ θεοῦ οὗτός ἐστιν· οὐκ ἔστι κτίσμα οὐδὲ ποίημα, ἀλλ' ἴδιον τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας γέννημα· διὸ θεὸς ἐστὶν ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρὸς ὁμοούσιος ὑπάρχων. τὰ δὲ ἄλλα, οἷς εἶπεν· ἐγὼ εἶπα θεοὶ ἐστε, μόνον μετοχῇ τοῦ λόγου διὰ τοῦ πνεύματος ταύτην ἔχουσι τὴν χάριν παρὰ τοῦ πατρὸς, χαρακτήρ ἐστι τῆς τοῦ πατρὸς ὑποστάσεως καὶ φῶς ἐκ φωτὸς καὶ δύναμις καὶ εἰκὼν ἀληθινῇ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας.

56 Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 16,1 (13,19–20 O.).

57 Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 10,4 (9,22–23 O.). Athanasius benutzt hier den Begriff φύσις zur Bezeichnung des Ursprungsverhältnisses, siehe hierzu J. Zachhuber, *Physis*, in: RAC (2016), 21–22 (im Druck).

geordnet wird,⁵⁸ die Gleichheit von Vater und Sohn. Hier beginnen aber bereits die Unterschiede gegenüber den Arianerreden.

Der von Athanasius bevorzugte Terminus ἴδιος, z. B. in der Wendung τὸ ἴδιον αὐτοῦ γέννημα,⁵⁹ der das Argument des Herkommens aus dem Vater noch verstärkte, wird zwar weiterverwendet, tritt aber zurück. So wie man vom eigenen Sohn spricht, ist auch in *De decretis Nicaenae synodi* deutlich, dass ἴδιος in den Argumentationszusammenhang um die Zeugung des Sohnes durch den Vater gehört, was es für Athanasius jetzt auch nahelegt, den Begriff der Natur zu verwenden. Er spricht auch von der ἐνότης καὶ φυσικὴ ἰδιότης.⁶⁰ Der Logos, so Athanasius, ist das einzige eigene und natürliche Erzeugnis des Vaters,⁶¹ als solches ungetrennt vom Vater⁶² und als einziges dem Vater ähnlich (ὅμοιος).⁶³ Es ist diese unverwechselbare Ähnlichkeit, die Athanasius auch hier wieder mit dem Bild von Licht und Abglanz wiedergibt.⁶⁴ Man erkennt die Linien aus den Arianerreden wieder, und Vertrautes kommt Athanasius noch einmal in die Feder, aber die Verwendung des Terminus ὅμοιος ist strittig geworden. Aus „ähnlich“ ist das „nur ähnlich“ geworden, da die Eusebianer, so Athanasius, einwenden, dass das „ähnlich“ auch den Menschen als Bild Gottes bezeichnen kann. Woraufhin die Bischöfe noch einmal deutlicher formulieren mussten, so Athanasius über die Synode von Nizäa, und schrieben, dass der Sohn dem Vater wesensgleich (ὁμοούσιος) sei in Abgrenzung gegen ein „nur ähnlich“ (ἵνα μὴ μόνον ὅμοιον τὸν υἱόν, ἀλλὰ ταῦτὸν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι σημαίνωσι).⁶⁵

Dies hat auch zur Folge, dass Athanasius, so fundamental für ihn das Herkommen die Gleichheit von Gott Vater und Gott Sohn garantiert, die Plausibilität dieses Arguments in *De decretis* doch nicht mehr voraussetzen kann. Er betont, dass die Ähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater eine fundamental andere

58 Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 1,1 (1,11 Oritz); 3,2 (3,9–11 O.); 3,4 (3,17 O.). Nach Ayres bleibt es in *De decretis Nicaenae synodi* allerdings dabei, dass ὁμοούσιος für Athanasius kein zentraler theologischer Begriff wird. „Ὁμοούσιος can thus hardly be described as fundamental to Athanasius’ theology; we can only understand its role against the background of a set of other terms, images, and phrases taken by Athanasius himself to be at heart of Christian belief.“ (L. Ayres, Athanasius’ initial defence of the term Ὁμοούσιος; Rereading the De Decretis, *Early Christian Studies* 12, 2004, 339 [337–359]).

59 Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 12,1 (10,24 O.); 17,4 (14,18 O.); 19,1 (15,38 O.); 23,1–2 (19,14–16 O.).

60 Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 24,2 (20,11–12 O.).

61 Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 21,3 (18,9–10 O.).

62 Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 23,1 (19,14 O.).

63 Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 17,5 (14,19 O.).

64 Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 24,1 (19,33–20,1 O.).

65 Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 20,3 (17,9–10 O.).

sei als die Ähnlichkeit unter Menschen. „Ähnlichkeit“ lässt unter den Kindern eines Vaters bei den Menschen eine große Bandbreite an Unterschieden zu und schließt die unterschiedlichsten Söhne ein.⁶⁶ Das Argument der Ursprungsbeziehungen bedurfte der Nacharbeit. Die Widerlegung der Verwendung von ὁμοιος als Bezeichnung für die Beziehung zwischen Gott Vater und Sohn gelingt Athanasius erst später. Athanasius verweist aber bereits in *De decretis* auf die verschiedenen Metalle, die man äußerlich für „ähnlich“ halten kann, obwohl sie ungleich sind.⁶⁷ Diese Art von Ähnlichkeit, was Athanasius in *De synodis* präzisieren wird, kennzeichne nicht das Verhältnis von Gott Vater und Gott Sohn, der ungetrennt und eins sei mit dem Vater. Im Unterschied zu ὁμοιος, so erklärt Athanasius in *De decretis*, lässt ὁμοούσιος keinen Raum für Zweideutigkeit. ὁμοούσιος, und dies muss man nicht nur auf die Diskussion auf der Synode von Nizäa, sondern auch auf Diskussionen in der Zeit der Abfassung von *De decretis Nicaenae synodi* beziehen,⁶⁸ wurde notwendig, um Missverständnisse auszuschließen und insbesondere das bloße ἐκ θεοῦ zu korrigieren. Athanasius' Gegner konnten einwenden, dass alles, so auch die Menschen und die ganze Geschöpflichkeit, aus Gott ist.⁶⁹ Es war notwendig, so erklärt Athanasius, den Begriff des Wesens hinzuzunehmen und klarzustellen, dass der Sohn Gottes als ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς bezeichnet werden muss, was auf der Synode von Nizäa geschah.⁷⁰ In der Schrift *De decretis Nicaenae synodi* erklärt Athanasius den Begriff ὁμοούσιος fast ausschließlich über dessen Funktion, wie Ayres durchaus zurecht beobachtet.⁷¹

Der Begriff ὁμοούσιος ist strittig und erklärungsbedürftig, und die Schrift *De decretis Nicaenae synodi* setzt eine Reihe von Gegenargumenten voraus. Dazu gehört der Verweis, dass der Begriff ὁμοούσιος ungeeignet, fremd, nicht schriftgemäß und, mehr noch, dass er bereits von Autoritäten verhandelt und abgewiesen worden sei. Athanasius reagiert auf die Schriften des Asterius und sucht seinerseits die nizänische Position durch Dokumente abzusichern – ein Verfahren, das aus vielen anderen Schriften von Athanasius bekannt ist. *De decretis Nicaenae synodi* repräsentiert einen Diskussionsstand, den man nicht zu früh ansetzen sollte, wahrscheinlich frühestens in der Mitte der 50er Jahre.⁷² Aber auch

⁶⁶ Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 20,4 (17,12–13 O.).

⁶⁷ Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 23,3 (19,23–26 O.).

⁶⁸ Siehe unten Anm. 70. Für einen kurzen Überblick über die Vorgänge siehe W. Löhr, Der „arianische“ Streit, in: P. Gemeinhardt (Hg.), *Athanasius Handbuch*, Tübingen 2011, 64–73.

⁶⁹ Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 19,1 (16,1–2 O.).

⁷⁰ Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 19,2 (16,6–7 O.). Ebenso *Epistula ad Afros episcopos* 5,5.

⁷¹ Ayres (wie Anm. 58), 337–379 (346).

⁷² Die Datierung von *De decretis Nicaenae synodi* ist umstritten. Einen Überblick über die Diskussion gibt U. Heil, *De decretis Nicaenae synodi*, in: P. Gemeinhardt (Hg.), *Athanasius Hand-*

wenn Athanasius den entscheidenden Schritt zu einer Interpretation des Begriffs ὁμοούσιος erst in *De synodis Arimini et Seleucia* vollzieht, liegen wichtige Grundüberlegungen bereits in *De decretis* vor, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

In *De synodis Arimini et Seleucia*⁷³ wirbt Athanasius für das nizänische Bekenntnis, sucht Argumente, die von der Bedeutung des ὁμοούσιος überzeugen sollen, und setzt sich gegen die mit dem Ergebnis der Synoden von Rimini und Seleukia und den Unterschriften in Nike und Konstantinopel entstandene homöische Orthodoxie zur Wehr. Athanasius breitet die Vielzahl der östlichen Bekenntnisse aus, die mit der Kirchweihsynode 341 in Antiochien einsetzen und zu den sirmischen Synoden führen. Ihnen ist nach Athanasius zunächst einmal eines vorzuwerfen, nämlich die vielen Varianten von ähnlichen Bekenntnissen, die deren Autorität nicht gerade stützen. Soeben hat man ein Bekenntnis formuliert, und sogleich korrigiert man dieses auf der nächsten Synode. All diese Bekenntnisse laufen dem zentralen Anliegen von Athanasius entgegen, indem sie den Verzicht des Begriffs der οὐσία zur Bestimmung des Verhältnisses von Gott Vater

buch, Tübingen 2011, 210–211. Es ist deutlich, dass *De decretis Nicaenae synodi* vor 358, der Synode von Ancyra, und bevor sich eine Gruppe von „Homoiousianern“ um Basilios von Ancyra zusammengetan habt, geschrieben wurde. Plausibler Anhaltspunkt für eine Datierung bleibt, wie Uta Heil gezeigt hat, die Entsprechung des Themas von *De decretis Nicaenae synodi*, nämlich das von Athanasius referierte Argument der Gegner, dass ὁμοούσιος nicht schriftgemäß sei, mit dem in der sirmischen Formel von 357 repräsentierten Diskussionsstand. *De decretis* setzt nicht notwendig die Synode von 357 voraus, gehört aber in den Kontext der durch die 2. sirmische Formel belegten Diskussion. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Athanasius *De decretis* zusammen mit einer Reihe von weiteren Schriften (*Apologia ad Constantium*, *Historia Arianorum*, *Apologia de fuga sua*), die in diese Zeit datiert werden, verfasst hat. In die Zeit nach 356, evtl. sogar deutlich später, datiert die Schrift H. C. Brennecke, Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337–361) (PTS 26), Berlin 1984, 11. Ebenso Hanson (wie Anm. 5), 438; U. Heil, Athanasius von Alexandrien, *De sententia Dionysii*. Einleitung, Übersetzung und Kommentar (PTS 52), Berlin 1999, 30–35. Neuerdings wird die Schrift mit Eduard Schwartz (id., *Zur Geschichte des Athanasius*. Gesammelte Schriften, Berlin 1959, 385) häufiger wieder früher datiert, so: Barnes (wie Anm. 5), 198–199, der in dem von Athanasius referierten Argument der Gegner, dass ὁμοούσιος nicht schriftgemäß sei, keinen Hinweis auf die sirmische Formel von 357 sieht. Barnes nimmt seinen Ansatzpunkt vielmehr in dem Adressaten der Schrift, den er mit Liberius identifiziert, der 352 Bischof von Rom wurde, so dass er *De decretis Nicaenae synodi* in die Zeit nach 352, aber deutlich vor 357 datiert. Ebenso Gwynn (wie Anm. 27), 86. Aber auch wenn man zwischen den beiden Optionen letztlich nicht entscheiden kann, wie Ayres zu bedenken gibt, wird man Ayres darin zustimmen: „Thus, in either case, Athanasius’ decision to make Nicaea and the homoousios central to his theology has its origins in the shifting climate of the 350s and the structure of emerging Homoian theology.“ (Nicaea and its Legacy. An Approach to fourth-century Trinitarian Theology, Oxford 2004, 144).

73 Zu Fragen des Textes siehe U. Heil, *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria*, in: P. Gemeinhardt (Hg.), *Athanasius Handbuch*, Tübingen 2011, 221–226.

und Gott Sohn verlangen und ausdrücklich auch die Begriffe ὑπόστασις und ὁμοούσιος als ungeeignet und nicht schriftgemäß verurteilen.⁷⁴ Es ist folgerichtig, dass Athanasius der Gruppe um Basilius von Ancyra entgegenkommt, welche dennoch an der fundamentalen Bedeutung des Begriffs der οὐσία festhalten will, auch wenn sie sich mit dem Begriff ὁμοούσιος schwer tut.⁷⁵ Man hat diese Äußerungen von Athanasius im Sinne von Koalitionsbemühungen verstanden.⁷⁶ Dabei darf man aber nicht übersehen, dass Athanasius die Nähe der Position des Basilius von Ancyra zur nizänischen Lehre hervorhebt, allerdings nur um am Ende der Schrift dessen Position zu widerlegen. In der Sache setzt Athanasius sich in *De synodis* insbesondere mit der Formulierung ὅμοιος κατ' οὐσίαν auseinander.

Der Grundgedanke ist aristotelisch.⁷⁷ „Ähnlich“⁷⁸ kann nicht von Wesen ausgesagt werden,⁷⁹ weil von Wesen, ob es sich um die erste Substanz oder auch die Art oder zweite Substanz handelt, kein Mehr oder Weniger ausgesagt werden kann. Ein bestimmter Mensch ist nicht mehr oder weniger Mensch als ein anderer Mensch. Der entscheidende Beleg findet sich in der Kategorienschrift des Aristoteles.⁸⁰ Athanasius verweist in *De synodis* 41 zunächst auf scheinbare Ähnlichkeiten zwischen Zinn und Silber, zwischen Wolf und Hund oder Kupfer und Gold⁸¹ und hält der Gruppe um Basilius zugute, dass sie, wenn sie den Begriff des Wesens aufnehmen, nicht weit vom Ausdruck ὁμοούσιος entfernt seien und doch eigentlich nichts Anderes meinen können als ὁμοούσιος. So wohlmeinend Athanasius hier einzusetzen scheint, so sehr er betont, zu Brüdern und nicht zu Ariern zu reden, so klar ist bereits hier der Fehler identifiziert, der nach Athanasius den Homoiousianern⁸² unterlaufen ist.⁸³ Die detaillierte Widerlegung folgt in den

⁷⁴ Zur sirmischen Synode von 357 und der zweiten sirmischen Formel siehe Brennecke (wie Anm. 72), 312–325.

⁷⁵ Athanasius, *De synodis* 41,1 (266,29 O.).

⁷⁶ Zu Athanasius' Verhältnis zu Basilius von Ancyra, dem Nachfolger von Marcell, siehe Gwynn (wie Anm. 27), 94–96.

⁷⁷ Aristoteles, *Categoriae* 10b 26–11a 19.

⁷⁸ Zur Definition von διάφορα, ὅμοια und ἀνόμοια siehe Aristoteles, *Metaphysica* 5,9 1018a 12–19.

⁷⁹ Aristoteles, *Categoriae* 11a 16–20.

⁸⁰ S.o. Anm. 77.

⁸¹ Athanasius, *De synodis* 41,3 (267,3–7 O.).

⁸² Die Wendung ὅμοιος κατ' οὐσίαν und die Gegenüberstellung von ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος findet sich Athanasius, *De synodis* 41,3–4 (267,3–11 O.).

⁸³ Anders Stead (wie Anm. 41), 421: „Athanasius irrt freilich, wenn er behauptet, Ähnlichkeit könne sich nicht auf Substanzen beziehen [ebd. 53,2 ...], obgleich decr. 23,3 [19] so klingt, daß ihre Ähnlichkeit nur angenommen wird [νομίζεται]. Dem liegt gewiß die Absicht zugrunde, auf die Unangemessenheit reiner ‚Ähnlichkeit‘ hinzuweisen.“

letzten Kapiteln der Schrift, in denen Athanasius noch einmal auf die Begriffe ὁμοιούσιος und ὁμοιος zurückkommt. Hier sagt Athanasius jetzt ausdrücklich, dass ὁμοιος nicht von Wesenheiten ausgesagt werden kann, sondern sich ausschließlich auf Formen und Eigenschaften bezieht. Im Fall von Wesenheiten kann nicht Ähnlichkeit,⁸⁴ sondern nur Selbigkeit ausgesagt werden. Im Unterschied zu ὁμοούσιος, das hier eine inhaltliche Erklärung findet,⁸⁵ enthält ὁμοιούσιος einen Widerspruch in sich.⁸⁶

οἶδατε γὰρ καὶ ὑμεῖς καὶ οὐδ' ἂν τις ἀμφιβάλλοι ὅτι τὸ ὅμοιον οὐκ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν, ἀλλ' ἐπὶ σχημάτων καὶ ποιότητων λέγεται ὅμοιον· ἐπὶ γὰρ τῶν οὐσιῶν οὐχ ὁμοιότης, ἀλλὰ ταυτότης ἂν λεχθεῖν.⁸⁷

Athanasius stellt einen Zusammenhang her zwischen Ähnlichkeit, Qualität und Substanz. Für seine Argumentation entscheidend ist, dass er den Begriff „ähnlich“ den Eigenschaften und damit den Akzidenzien zuordnet. Aristoteles spricht in der Kategorienschrift nur an einer Stelle von gleich bzw. ungleich als Aussage über die Beschaffenheit einer Sache:

Τῶν μὲν οὖν εἰρημένων οὐδὲν ἴδιον ποιότητος, ὅμοια δὲ καὶ ἀνόμοια κατὰ μόνας τὰς ποιότητας λέγεται ὅμοιον γὰρ ἕτερον ἑτέρῳ οὐκ ἔστι κατ' ἄλλο οὐδὲν ἢ καθ' ὃ ποιοῦν ἐστίν.⁸⁸

Für Athanasius war die Identifikation von ὅμοιον und ποιοῦν ein wichtiges Argument gegenüber der Position der Homoiousianer, vor allem aber taucht ὅμοιον bei den Kritikern auf, die auf die bunte Vielfältigkeit und Ähnlichkeit unter Kindern mit ihren Eltern hinweisen, um Athanasius' Argument, aus Herkunft Naturgleichheit abzuleiten, zu schwächen. Athanasius antwortet, dass, wenn Menschen sich ähnlich sind, Eigenschaften und Eigentümlichkeiten gemeint sind. Menschen

⁸⁴ In Abgrenzung nimmt Athanasius, was in dieser Form nach *De synodis* nicht zu erwarten wäre, die Wendung ὁμοιος κατ' οὐσίαν noch einmal auf in Athanasius, *Epistula ad Afros episcopos* 7,2–4 (333,5–17 B./H./v. St.).

⁸⁵ Anders Ayres (wie Anm. 58), 339, nach dem ὁμοούσιος lediglich als polemischer Begriff aufgenommen und später zu einem Marker der Orthodoxie wurde.

⁸⁶ Vgl. zu diesem Abschnitt A. von Stockhausen, Athanasius von Alexandrien. *Epistula ad Afros*. Einleitung, Kommentar und Übersetzung (PTS 56), Berlin 2002, 263. Annette von Stockhausen hat in ihrem Kommentar auf die Bezüge zur aristotelischen Kategorienschrift, die im Folgenden besprochen werden, soweit ich sehe, bisher als einzige hingewiesen.

⁸⁷ Athanasius, *De synodis* 53,2 (276,24–26 O.).

⁸⁸ Aristoteles, *Categoriae* 11a 15–18. Zu einer vergleichbaren Aussage kommt Nemesius, *De natura hominis* 2,78 (BSGRT, 21,4–5 Morani): Wie gleich(viel) und ungleich zur Quantität gehören, so gehören ähnlich und unähnlich zur Qualität.

sind sich nicht in Hinblick auf Natur und Wesen ähnlich, sondern in Hinblick auf bestimmte Eigenschaften. Athanasius knüpft hier an die Auseinandersetzung mit einer stoischen Position in der Lehre von den Qualitäten an, die auch das Vater-Sohn Beispiel kennt und dabei fragt, worin Vater und Sohn ähnlich sind und, wenn es um eine Handbewegung oder die krumme Nase⁸⁹ geht, wie Ähnlichkeit an diesem Beispiel zu verstehen ist.⁹⁰ Durch die Aufnahme der Frage nach den Qualitäten erhält das für Athanasius so entscheidende Argument der Herkunftsbeziehungen eine Weiterführung.

4

Nach Aristoteles sind Aussagen, die das Wesenswas betreffen und Auskunft geben, was eine Sache wirklich ist, zu unterscheiden von ergänzenden Aussagen über die Beschaffenheit einer Sache, wobei die Eigenschaft immer von einer zugrundeliegenden Sache (ὑποκείμενον) ausgesagt wird⁹¹ und nicht umgekehrt.⁹² Diese Unterscheidung ist so grundlegend wie verbreitet, und man kann die Kenntnis von dieser Unterscheidung bei Athanasius voraussetzen.⁹³ Entscheidend in diesem Zusammenhang ist aber, wie der Begriff der Qualität hinzutritt. Porphyrius schreibt in der *Isagoge*, dass die Akzidenzien von dem Subjekt nicht im Sinne des Was, sondern vielmehr im Sinne der Qualität oder Beschaffenheit ausgesagt werden.⁹⁴ Die Eigenschaft oder Qualität einer Sache – Aristoteles benutzt als Beispiel gern „weiß“ oder „warm“⁹⁵ – ist sinnlich erfahrbar insofern, als sie einen Affekt bewirkt,⁹⁶ und veränderlich ist. Was warm war, kann kalt sein (παθητικὰ

⁸⁹ Porphyrius, *Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium* 3a 19.

⁹⁰ Nemesius, *De natura hominis* 2,77 (20,14–17 M.) referiert das Argument des Stoikers Cleanthes, dass Menschen ihren Eltern nicht nur dem Körper nach ähnlich sind, sondern auch der Seele nach, also in Emotion, Charakter oder Anlage. Da Ähnlich und Unähnlich folglich Sache des Körpers sind und nicht unkörperlich genannt werden können, schließt er, dass die Seele ein Körper ist. Zur Literatur zu diesem Problem siehe in der Übersetzung Nemesius, *On the Nature of Man*, übersetzt von R. W. Sharples/P. J. van Eijk, Liverpool 2008, 57 Anm. 278.

⁹¹ Aristoteles, *Categoriae* 1b 1–6, vgl. z. B. Alkinoos, *Didaskalikos* 11 (CUFr, 26,16–19 Whittaker).

⁹² Aristoteles, *Analytica Posteriora* 1,22 83a.

⁹³ So auch C. Stead, einer der wenigen, der die Aristotelesbezüge bei Athanasius untersucht hat (*The Significance of Homousios*, in: *StPatr* 3 [TU 78] (1961), 397–412 [408]).

⁹⁴ Porphyrius, *Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium* 1b 19–25.

⁹⁵ Aristoteles, *Categoriae* 2a 29–34.

⁹⁶ Aristoteles, *Categoriae* 9b 4–5. Hinzu kommen allerdings auch solche Qualitäten, die nicht einen Affekt bewirken, sondern durch einen Affekt hervorgerufen werden (9b 10–11).

δὲ ποιότητες λέγονται).⁹⁷ Daher nennt Aristoteles unter den Definitionen der Affektion (πάθος) zuerst die Qualität (ποιότης),⁹⁸ und zwar in Hinblick darauf, dass sie Veränderung erfahren kann.⁹⁹ Als veränderliche Kategorie¹⁰⁰ ist die Qualität daher notwendig zufällig und unbegrenzt vielfältig. Aristoteles kommt mehrfach auf das Thema zurück. In *Physica* 5 unterscheidet Aristoteles drei Formen der Veränderung, darunter an erster Stelle die Veränderung hinsichtlich der Qualität, außerdem der Anzahl und des Ortes.¹⁰¹ Veränderlichkeit unterscheidet die Qualität als Akzidenz von der Substanz.¹⁰² Während Substanz kein Mehr oder Weniger zulässt,¹⁰³ ist es gerade das Proprium der Eigenschaften, veränderlich zu sein.¹⁰⁴ Als Beispiel nennt Aristoteles das Weiße und Gerechte, und es ist dieser Zusammenhang, in dem Aristoteles ὁμοιον und ποιόν einander zuordnet.¹⁰⁵ Bevor wir wieder zu Athanasius zurückkehren, sei noch einmal auf Porphyrius verwiesen, der den Sachverhalt folgendermaßen zusammenfasst:

Die Differenzen, die für sich bestehen, werden im Wesensbegriff erfasst und bewirken ein anderes, die Differenzen im Sinne der Akzidenz werden nicht im Wesensbegriff erfasst und bewirken kein anderes, sondern ein Andersbeschaffenes. Die für sich bestehenden Differenzen können kein Mehr oder Weniger annehmen, die akzidentiellen aber, auch wenn sie nicht abtrennbar sind, können Steigerung und Nachlassen erfahren.¹⁰⁶

⁹⁷ Aristoteles, *Categoriae* 9a 35–36.

⁹⁸ Die Begriffe Pathos und Qualität stehen einander bei Aristoteles nahe und können zum Teil synonym verwendet werden. Vgl. L. Jansen, poion / Wiebeschaffen; poiôtês / Qualität, in: O. Höffe, *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005, 472–474. Zu berücksichtigen ist, dass Aristoteles in *Categoriae* 8 die Qualitäten, die auf eine schwerbewegliche, permanente Affektion zurückgehen (*Categoriae* 9b 19–21), von der Schnelllebigkeit der Affekte unterscheidet (*Categoriae* 9b 29).

⁹⁹ Aristoteles, *Metaphysica* 5,18 1022b 15–21. Diesen Textabschnitt nimmt auf: P. Stoellger, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer „categoria non grata“* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 56), Tübingen 2010, 40–41. Vgl. Aristoteles, *Categoriae* 8 8b 35–9a 4.

¹⁰⁰ Aristoteles, *Physica* 5 226a 27–29.

¹⁰¹ Aristoteles, *Physica* 5 225b 7–9.

¹⁰² Vgl. Porphyrius, *Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium* 4a 25–26.

¹⁰³ Aristoteles, *Categoriae* 3b 33–4a 9; 10b 26–11a 3.

¹⁰⁴ Aristoteles, *Categoriae* 10b 26: Ἐπιδέχεται δὲ καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον τὰ ποιὰ.

¹⁰⁵ Aristoteles, *Categoriae* 11a 15–19.

¹⁰⁶ Porphyrius, *Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium* 3a 41–45 (Commentaria in Aristotelem Graeca 4,1, 9,14–18 Busse) (αἱ μὲν οὖν καθ' αὐτὰς προσοῦσαι ἐν τῷ τῆς οὐσίας λαμβάνονται λόγῳ καὶ ποιοῦσιν ἄλλο, αἱ δὲ κατὰ συμβεβηκός οὔτε ἐν τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ λαμβάνονται οὔτε ποιοῦσιν ἄλλο ἀλλὰ ἀλλοῖον. καὶ αἱ μὲν καθ' αὐτὰς οὐκ ἐπιδέχονται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον, αἱ δὲ κατὰ συμβεβηκός, κἂν ἀχώριστοι ᾖσιν, ἐπίτασιν λαμβάνουσι καὶ ἀνεσιν-).

Die Frage nach dem „Mehr oder Weniger“ führt zurück zu Athanasius, und zwar zu Argumentationslinien, die sich bereits in *De decretis Nicaenae synodi* finden. Ist es überhaupt möglich, die Natur der Menschen als Metapher zu benutzen, um über die Natur des Sohnes Gottes zu sprechen? In *De decretis* 10 führt Athanasius aus, dass es für das Argument keinen Unterschied mache, ob jener, der Sohn Gottes, „mehr habe“ und „zuerst sei“, die Menschen geringer und später geboren sind, weil das „Mehr und Weniger“ keine Naturdifferenz anzeige. In die Situation des „Mehr oder Weniger“ versetze vielmehr die Ausübung der Tugend jeden einzelnen. Die Natur erkenne als Sohn das, was aus der Natur von jemandem gezeugt wurde, und nicht das, was von außen erworben wurde.¹⁰⁷ Der Natur werden veränderliche Eigenschaften gegenübergestellt, die, wie der Hinweis auf die Tugend zeigt, erworben werden können und so von außen kommen. Athanasius weist gern auf den Gegensatz von Natur und Wesen auf der einen Seite und Tugend und Gnade auf der anderen. Der Unterschied zwischen dem Sohn Gottes und den Menschen liege nicht im Maß, bzw. dem höheren Maß, der Tugend.¹⁰⁸ Der Sohn Gottes sei nicht durch Tugend und Gnade, sondern von Natur aus Sohn des Vaters.¹⁰⁹ Die Zeugung, also das Herkommen aus dem Vater, zeige die Natur- und Wesensgleichheit an: ἄν τε γὰρ τὸν υἱὸν εἴπῃς, τὸ ἐξ αὐτοῦ φύσει δεδῆλωκας.¹¹⁰ Bezeichnend ist, dass Athanasius in der Fortführung den Gegnern vorwirft, einen zusammengesetzten Gott zu schaffen, von Akzidenz und Wesen spricht und die Unveränderlichkeit und Einfachheit Gottes betont, dessen Sohn nichts Äußerliches oder Fremdes darstelle.¹¹¹ Eine Reihe von Details in diesen Ausführungen von Athanasius fügen sich auf dem Hintergrund der aristotelischen Gegenüberstellung von Wesen und Eigenschaft zusammen.

In *Metaphysica* 5 unterscheidet Aristoteles letztlich zwei Weisen, die Beschaffenheit (τὸ ποῖόν) auszusagen, nämlich einmal in Hinblick auf den Unterschied des Wesens, sodann im Hinblick auf die Affektion bewegter, veränderlicher Wesen, der auch die Tugend bzw. die Schlechtigkeit zuzuordnen sei.¹¹² Athanasius weist wiederholt auf die Tugend in Abgrenzung zur Natur hin und betont genau in diesem Zusammenhang die Unveränderlichkeit Gottes, die mit keinen, per definitionem, veränderlichen Akzidenzien zusammengebracht werden kann.

¹⁰⁷ Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 10,2 (9,10–13 O.); 10,4 (9,22–23 O.).

¹⁰⁸ Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 6,4 (6,14–15 O.).

¹⁰⁹ Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 22,1–2 (17,29–18,7 O.).

¹¹⁰ Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 17,4 (14,14–15 O.).

¹¹¹ Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 22,1–2 (17,29–18,7 O.).

¹¹² Aristoteles, *Metaphysica* 5,14 1020a 33–1020b 14.

In der *Epistula ad Afros* findet sich noch einmal ein Abschnitt, der komprimiert den Sachverhalt wiedergibt.¹¹³ Ähnlichkeit, Teilhabe und Tugend stellt Athanasius zur Diskussion und fährt fort, dass der Sohn, wenn er Allherrscher, ewig, unveränderlich und Schöpfer ist, dies nicht via Tugend, sondern offensichtlich seinem Wesen nach ist, das nicht aus einem anderem Wesen, sondern aus dem Wesen des Vaters ist. Und wenn das, was dem Wesen des Vaters eigen ist, auch von dem Erzeugnis aus diesem Wesen gilt, dann sagt man nichts anderes als ὁμοούσιος.¹¹⁴ Auch wenn jemand durch Tugend und Wille Gott ähnlich geworden ist und den freien Willen hat, trifft dies nicht die Beziehung zwischen Gott Vater und Gott Sohn. Der Sohn ist nicht zum Teil und wie wir Gott ähnlich. Obwohl Menschen aufgefordert sind, vollkommen zu werden, Gott nachzuahmen, besser im Sinne der Tugend zu werden, können Menschen Gott nicht dem Wesen nach ähnlich werden.¹¹⁵ Diese Negation kehrt Athanasius nun nicht um. Es heißt nicht, dass man das, was man den Menschen absprechen muss, dem Sohn Gottes zusprechen muss, dass also der Sohn, im Unterschied zu den Menschen, Gott dem Wesen nach ähnlich sei, da Athanasius sonst hinter *De synodis* zurückgehen würde. Vielmehr unterscheidet Athanasius hier ausdrücklich zwischen „Ähnlichkeit“, „Beschaffenheit“ und „Wesen“. Wenn der Sohn dem Vater wie die Menschen ähnlich wäre, würde dies die Eigenschaften betreffen und würde in der Vorstellung ein zusammengesetzter Gott aus Eigenschaften, d. h. Akzidenzien, und Wesen entstehen. Gottes Wesen ist aber einfach, mehr noch, ohne Veränderung und nicht einmal ein Schatten einer Veränderung kann ihm zugeschrieben werden (Jak 1,17), ja überhaupt keine Qualität. Strikt genommen müsste Gott jenseits von Qualität sein, aber diese Frage verfolgt Athanasius nicht.¹¹⁶ Danach zu

113 Bisher hat einzig Annette von Stockhausen (wie Anm. 86, 261) auf die Beziehung von Athanasius, *Epistula ad Afros episcopos* 8,3 (335,2–9 B./H./v. St.) zur Kategorienschrift des Aristoteles aufmerksam gemacht. Sie verweist auf den gesamten Abschnitt Aristoteles, *Categoriae* 8b 25–11a 38 und zitiert daraus *Categoriae* 11a 16–19. Michael Frede widmet sich dem Thema der Rezeption der Kategorienschrift bei den griechischen christlichen Schriftstellern, geht in diesem Zusammenhang aber nicht auf Athanasius ein (M. Frede, *Les Catégories d'Aristote et les Pères de l'Église Grecs*, in: *Les Catégories et leur histoire*, hg. v. O. Bruun/L. Curto, Paris 2005, 135–174).

114 Athanasius, *Epistula ad Afros episcopos* 8,2 (334,18–22 B./H./v. St.).

115 Athanasius, *Epistula ad Afros episcopos* 7,4 (333,13–14 B./H./v. St.).

116 Nach Stead (wie Anm. 41), 370 kann man „eine klare Unterscheidung zwischen den kollektiv verstandenen Gattungen (z. B. menschliche Rasse) und ihren spezifischen Formen bzw. charakteristischen Merkmalen“ im aristotelischen Sinne für die Zeit des Athanasius nicht als allgemein oder weitgehend bekannt voraussetzen.

fragen, ob Athanasius οὐσία im Sinn der aristotelischen ersten oder zweiten Substanz versteht, ist müßig. Wie G. Christopher Stead gezeigt hat, ist Athanasius in seiner Verwendung des Begriffs οὐσία nicht auf eine Bedeutung festgelegt. Man muss daraus auch schließen, dass er die *Isagoge* von Porphyrius nicht gekannt hat. Dennoch ist mit Stead festzuhalten: „It is surely out of question that Athanasius was *aquainted* with the works of Aristotle“. Er benutzt dieses Wissen, um jede Vorstellung von Ähnlichkeit (ὁμοιος) wegzufügen, οὐ γὰρ ποιότης ἐν τῷ θεῷ οὔτε ἐν τῷ υἱῷ – und lässt an die Stelle das δηλονότι τῆς οὐσίας ἴδιος treten.¹¹⁷

5

Athanasius kann hiermit sein Argument der Ursprungsbeziehungen vertiefen, ein ihm vorliegendes Problem lösen und eine Alternative zur Verwendung des Teilhabebegriffs in der Trinitätslehre bieten. Die aristotelische Eigenschaftslehre war präsent durch platonische und aristotelische Schriften gegen die stoische These von der Körperlichkeit der Eigenschaften.¹¹⁸ Diese Schriften belegen, in welche Richtung Athanasius dachte, sie belegen vor allem aber einen Bildungshorizont, der Athanasius zur Verfügung stand,¹¹⁹ und sie zeigen, wie Athanasius durchaus eigenständig seine Trinitätslehre seit der Begegnung mit Markell

¹¹⁷ Athanasius, *Epistula ad Afros episcopos* 8,4 (335,9–10 B./H./v. St.).

¹¹⁸ Alkinoos, *Didaskalikos* 11 (26 W.); Alexander von Aphrodisias, *De anima libri mantissa* 6 (Alexander Aphrodisiensis, *De anima libri mantissa*. A New Edition of the Greek Text with Introduction and Commentary, hg. R. W. Sharples [Peripatoi 21], New York 2008, 63–66). Gleich zu Anfang zieht Alexander den in diesem Zusammenhang relevanten Schluss, der darin endet, dass Qualität weder Wesen noch Körper ist: ἡ ποιότης οὐκ οὐσία, ἑτέρας γὰρ φύσεως. τοῦτο δὲ τῇ ἐπαγωγῇ πιστωτέον· πάσης γὰρ οὐσίας ἑτέρα ἢ περὶ αὐτὴν ποιότης. ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον, τὸ ἄρα δεύτερον. ἡ ποιότης οὖν ἕτερον οὐσίας, τὸ ἕτερον οὐσίας οὐκ οὐσία, ἡ ποιότης ἄρα οὐκ οὐσία. ἀλλὰ εἰ πᾶν σῶμα οὐσία, ἡ δὲ ποιότης οὐκ οὐσία, οὐκ ἄρα ἡ ποιότης σῶμα (63 S.). Siehe außerdem: Pseudo-Galen, *De qualitativibus incorporeis libellus*. Zu dem schwer einzuordnenden Text: R. B. Todd, The author of the *De qualitativibus incorporeis*. If not Albinus, Who?, in: *AnCl* 46 (1977), 198–204. Besonders wichtig in diesem Zusammenhang ist Nemesius von Emesa, *De natura hominis* 2 (Περὶ ψυχῆς). Zu den Quellen siehe die Angabe von R. W. Sharples/P. J. van der Eijk in der Übersetzung, Nemesius, *On the Nature of Man* (wie Anm. 90) 53, no. 263.

¹¹⁹ Kritisch gegenüber Athanasius' Maß an Bildung z. B. Barnes (wie Anm. 5), 11. Er schreibt mit Verweis auf Gregor von Nazianz' Panegyrikos: „Athanasius received a thorough grounding in the scriptures and in biblical exegesis, which formed the basis of his thought and writings throughout his life. His education, however, probably did not include close study of the classics of Greek literature.“

entwickelte. Man wird aber dennoch davon ausgehen können, dass Athanasius sich auf eine bestehende Diskussion bezieht, allerdings handelt es sich dabei nicht um die Auseinandersetzung mit Eunomius. Athanasius entwickelt seinen Gedankengang ausschließlich in Hinblick auf den Begriff der Ähnlichkeit, aber wie steht es um den Begriff ἀνόμοιος? Aristoteles sagt in dem oben gegebenen Zitat aus der Kategorienschrift,¹²⁰ dass man beides, „ähnlich“ und „unähnlich“, nur in Hinblick auf die Eigenschaften aussagen kann.

In der Tat haben die Ausführungen von Athanasius eine Fortsetzung gefunden in der Auseinandersetzung mit Eunomius bzw. den Eunomianern. Folgt man Cyrill von Alexandrien (*Assertio* 11 im *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*)¹²¹, hat sich Eunomius genau das von Athanasius benutzte Argument zu Eigen gemacht. Cyrill verwendet viel Mühe und umfangreiche Seiten darauf, Eunomius zu widerlegen. Eunomius zeigt, dass man die aristotelischen Überlegungen, von Cyrill als solche identifiziert,¹²² auch anders anwenden konnte. Cyrill beginnt mit einem Zitat, das er Eunomius zuschreibt. Dieser zieht folgenden Schluss: Er setzt damit ein, dass Dinge, die dasselbe Wesen haben und von gleicher Natur sind, kein Mehr oder Weniger haben können. Ein Mensch sei dem Wesen nach nicht mehr Mensch als ein anderer und das gleich gelte beispielsweise von Pferden. Wenn es nun in Joh 14,28 heißt, dass der Sohn gesagt habe, der Vater sei größer als er, etwas Gleichwesentliches aber nicht größer sein kann als ein anderes Gleichwesentliches nach dem Gesetz des Wesens, folgt daraus notwendig, dass Vater und Sohn nicht gleichwesentlich sind.¹²³ Cyrill entkommt dem Schluss des Eunomius, indem er mit Bezügen auf Christologie und Hypostasenlehre darauf verweist, dass Größer und Geringer einen Vergleich implizie-

¹²⁰ Wie Anm. 88.

¹²¹ PG 75, 140B–C. Ich danke Milorad Marjanovic für den Hinweis auf diese Stelle in *Assertio* 11. Mit *Assertio* 11 beschäftigt sich auch Marie-Odile Boulnois, *Le Paradoxe Trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyse philosophiques et argumentation théologique* (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 143), Paris 1994, 197–209. Siehe außerdem H. van Loon, *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria* (SVigChr 96), Leiden 2009, 106–113. Seinen Überlegungen zu einem mangelhaften Verständnis von Aristoteles auf Seiten von Cyrill wird man allerdings nicht folgen können.

¹²² Cyrill von Alexandrien, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, *Assertio* 11 (PG 75, 145B–D; 147A–B).

¹²³ Cyrill von Alexandrien, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, *Assertio* 11 (PG 75, 140B–C): Τὰ τὴν αὐτὴν οὐσίαν λαχόντα, φησὶν, ὁμοφυῇ τε ὄντα οὐκ ἔχουσι καθ' ἑαυτῶν φυσικῶς τὸ μείζον, ἀλλ' οὐτὲ τὸ ἔλαττον. Οὐ γὰρ μείζων ἀνθρώπος ἀνθρώπου κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον, ἀλλ' οὐδὲ ἵππος ἵππου τυχόν. Εἰ τοίνυν ἑαυτοῦ μείζονά φησιν ὁ Υἱὸς εἶναι τὸν Πατέρα, ὁμοούσιον δὲ ὁμοουσίῳ οὐκ ἂν εἶη μείζον κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον, οὐκ ἄρα ὁμοούσιος αὐτῷ ἐστίν.

ren, aber nur Gleiches, also Gleichwesentliches verglichen werden kann, so dass auch für Gott Vater und Gott Sohn gilt, dass sie nicht nach dem Wesen, sondern, so muss man schließen, im Sinne der Akzidentien Größer und Geringer genannt werden können.¹²⁴ Veranlasst durch Eunomius ist der Argumentationsbogen¹²⁵ ein anderer und führt über Athanasius hinweg und weiter in die Christologie.¹²⁶

124 Cyrill von Alexandrien, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, Assertio 11 (PG 75, 144B–D).

125 Vgl. die Zusammenfassung bei van Loon (wie Anm. 121), 107–113.

126 Cyrill von Alexandrien, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, Assertio 11 (PG 75, 152C).